

## الفلسفة الرشدية إبي اجتهاد العقل وارتداد القلب

حسين حموي

غريباً، ولا طارئاً، أن يكون التاريخ البشري على هذه الشاكلة من الاختلاف، والتنوع؛ فمن طبائع البشر أن يختلفوا في آرائهم، ومبادئهم، لأن مرد ذلك الاختلاف ناتج عن **ليس** اختلاف اجتهادات عقولهم، وتربيتهم، وأخلاقهم. ولا غضاضة في ذلك فمن حق أي إنسان حباه الله نعمة العقل، أن يعبر عن رأيه وأن يجتهد فيما يراه صواباً وحقاً، فإن أصاب قلبه أجران، وإن لم يصب، فله أجر سلامة النية، وحسن الطوية، وطيب المسعى. ومن حق الإنصاف، واحترام الرأي الآخر علينا، أن نكون أكثر مرونة، وتسامحاً مع أولئك المجتهدين، ولا سيما الفلاسفة منهم الذين قد يذهبون مذاهب شتى في آرائهم؛ فيخالجنا الشك بأنهم متطرفون جداً في أفكارهم، وربما أشرنا إليهم بإصبع الاتهام، على أنهم خارجون على الشريعة، مارقون في الدين إلى ما هنالك من اتهامات ما أنزل الله بها من سلطان، ولربما كانت تلك الأحكام جائرة بحق معظمهم، أو ربما كان من نفسه عليه حكمته، واجتهاده، أقرب منا إلى الحكمة. والصواب. فالاعتقاد بأن كل رأي يخالفنا في منطلقاته الفلسفية أو الدينية خطأ لعمرى هو الخطأ بعينه. فالصواب أن نترك فسحة لابأس بها للأراء، والنظرات الأخرى التي لا تتسجم مع أفكارنا ونظراتنا، مؤمنين، ومقتنعين أن الاختلاف رحمة بين العباد، وأن العقول من طبعها التباين، والاختلاف، وأن لكل إنسان رأيه، وقناعاته، ومذهبه، واجتهاده، وأن الكمال، وإدراك العلوم والمعارف كلها من خصائص القدرة الإلهية وحدها، وأن العلم، والفلسفة، والأدب، إنما هي مثل النور، والهواء، والأرض، والماء، نعم ونفائس مشتركة بين الجميع، وليست ملكاً لفريق دون فريق، ليجوز احتكارها احتكار البضائع (١)، وليس أخذ وصياً على أحد.

إن تراثنا العربي زاخرٌ بالحركات الفكرية، والاجتهادات الفلسفية، بعضها كان تنويرياً، وبعضها كان نضالياً، وبعضها الآخر كان معرفياً، وفي الوجه المقابل، كان هناك، حركات، وفلسفات مناقضة، وقد تباينت الأحكام حول هذه الحركة أو تلك، وحول هذه الفلسفة أو تلك في السياق التاريخي لكل حركة أو فلسفة، وكشفت الأيام صحة بعض الأحكام، وعدم صحة بعضها الآخر، ما يهمننا في هذا السياق أن فكرنا العربي، وفلسفتنا العربية الإسلامية التي طُعمت بالثقافات الأخرى، ولا سيما

اليونانية، والفارسية، والهندية، وأن الاجتهادات العقلية التي أنتجها الإنسان العربي في مراحل تاريخية متباعدة أيضاً، أدت في معظمها دوراً تنويرياً بارزاً في الجانب المعرفي، والفلسفي، والديني، وعلى الرغم مما أثرت به، وأثارت من جدل في الواقع الذي كان سائداً آنذاك؛ فقد أثرت، وأسهمت في إغناء الفلسفات والثقافات الأخرى بكل جديد. وضروري لتنوير العقل البشري. ولم تكن الفلسفة الرشدية إلا واحدة من هذه الفلسفات التي أدت دوراً تنويرياً واضحاً في الثقافة العربية الإسلامية، وفي الثقافات الأخرى.

### من هو ابن رشد؟

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد.

ولد في مدينة قرطبة بالأندلس سنة (١١٢٦ م) (٥٢٠ هـ)، وتوفي في أول دولة الناصر، في ١١ ديسمبر سنة (١١٩٨ م) (٥٩٥ هـ) في مراكش وحمل جثمانه من مراكش إلى بلاد الأندلس على ظهر جمل، حيث وُضع الجثمان في ناحية، ووضعت في الجهة الأخرى مؤلفاته من الكتب والمخطوطات.

وكانت أسرة ابن رشد من أكبر الأسر في الأندلس، وقد أسسها جدّه (محمد بن رشد) الذي كان قاضياً في قرطبة، وكان هذا الجد مالكي المذهب، وهو ذو شأن عظيم في القضاء والسياسة، يقصده الناس من جميع أقاليم الأندلس، وبلاد المغرب ليحكموا إليه، ويُفتي إليهم.

وقد جمع (ابن الفران) شيخ الجامع الكبير في قرطبة، فتاوى هذا القاضي في كتاب خطي، موجود الآن في مكتبة باريس، وقد نقل إليها من (دير سان فيكتور) في أسبانيا، ويقول الذين طالعوا هذا الكتاب، أنهم وجدوا فيه أساساً لأفكار ابن رشد الفيلسوف حفيده، في الاتفاق بين الفلسفة والشريعة، وغير ذلك. والمؤرخون يسمون هذا القاضي في كلامهم (الجد) ويسمون نجله أحمد والد ابن رشد الذي خلف أباه في قضاء قرطبة (الابن) ويسمون ابن رشد الفيلسوف الذي بلغت شهرته الآفاق في زمانه وبعد رحيله (الحفيد).

((درس في صغره الفقه، والأصول، وعلم الكلام على يد أبي القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسرة، وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبد العزيز، وهم أعظم فقهاء الأندلس في ذلك الزمان، غير أن عقله المطبوع على طلب الحقيقة وحب التوسع في العلم، لم يكتف بذلك، فأقبل برغبة شديدة، ونشاط عظيم على درس الطب، والرياضيات، والفلسفة، وقد أخذ الطب عن أبي جعفر هارون، ومنهم من يذهب إلى أنه أخذ أيضاً عن الحكيم (ابن بجا) أعظم فلاسفة الأندلس قبل ابن رشد- ولكن هذا الأمر - لم يثبت، ولا دليل عليه، سوى أن ابن رشد، يتكلم في كتبه على هذا الفيلسوف الكبير بكل احترام ورعاية، ولما شب ابن رشد؛ صار صديقاً لجميع علماء عصره، وكان بينه وبين الفيلسوف (ابن طفيل) مودة، واتصل بأسرة (بني زهر) التي اشتهرت بالعلماء الذين نبغوا منها)) (٢) ولا سيما في عصر الخليفة الحكم الذي يسمى بالعصر الذهبي لكثرة حبه للعلم والعلماء، حيث خلفه من



كتبه كاتبه أبو عبد الله بن عباس لمنع الفلسفة، وكتبها، وتحذير الناس منها، ونقل بعض المقاطع منه عن الأنصاري المؤرخ العربي الذي نقل مجمل السيرة الذاتية لهذا الفيلسوف، وجميع أحداث عصره، جاء فيه: "قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقرّ لهم عوامهم بشغوف عليهم في الافهام، حيث لا داعي يدعو إلى الحي القيوم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم، فخلدوا في العالم صحفاً ماله من خلاق، مسوذة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين.. يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهاتها، وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقا، ويسيرونها فيها شواكل وطرقا.. الخ".

وأخذ بعض الشعراء يهاجمونهم، ويترنمون بذكر نكبتهم فمن ذلك ما قاله الحاج أبو الحسين بن جبير:

الحمد لله على نصره

كان ابن رشد في مدى غيّه      قد وضع الدين بأوضاعه

فالحمد لله على أخذه وأخذ من كان من أتباعه

ولم يدم النفي طويلاً، فقد عفا عنه وعن جماعته المنصور، فعادوا إلى سكناهم الأولى، غير أن ابن رشد لم يعيش بعد العفو إلا سنة واحدة حيث توفي سنة (٥٩٥ هـ) في مراکش، فدفن في جبانة (باب تاغزوت) في المغرب ثم حمل إلى قرطبة مسقط رأسه فدفن بها في روضة سلفه (بمقبرة ابن عباس) كما توفي في السنة ذاتها ابن زهر، وابن البيطار، وكان قد سبقه إلى دار البقاء ابن طفيل، وعدد غير قليل من الفلاسفة والعلماء، وبانطفاء تلك القناديل المضيئة في سماء الأندلس خبا، وناس نور الفلسفة والعلم أمداً طويلاً.

مؤلفاته:

معظم الباحثين يؤكدون أنه كتب حوالي عشرة آلاف ورقة، جمعها في مؤلفات متعددة الاتجاهات والمضامين، بعضها فلسفي، وبعضها طبي، وبعضها فقهي. وقد روى أحمد بن أبي أصيبعة أسماء هذه المؤلفات على النحو التالي: (كتاب التحصيل) جمع فيه اختلاف أهل العلم مع الصحابة والتابعين، وتابعيهم، ونصر مذاهبهم، وبين مواضع الاحتمالات التي هي مثار الاختلاف. (كتاب المقدمات) في الفقه (كتاب نهاية المجد) في الفقه أيضاً (كتاب الكليات) و(شرح الأرجوزة المنسوبة!) إلى الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا في الطب (كتاب الحيوان) (جوامع كتب أرسطو طاليس) في الطبيعيات والإلهيات (كتاب الضروري) في المنطق ملحق به تلخيص كتاب أرسطو طاليس، وقد لخصها تلخيصاً تاماً مستوفياً تلخيص الإلهيات لنيقولاوس. (تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة) لأرسطو طاليس (تلخيص كتاب الأخلاق) لأرسطو طاليس. وكذلك تلخيص (كتاب البرهان، وكتاب السماع الطبيعي لأرسطو

طاليس. (شرح كتاب السماء والعالم، وشرح كتاب النفس) لأرسطو طاليس (شرح كتاب الاسطقسات) لجالينوس. (تلخيص كتاب المزاج) لجالينوس، وكذلك تلخيص (كتاب القوى الطبيعية، وكتاب الغل والأعراض، والتعرف، والحميات، والأدوية المفردة، والنصف الثاني من كتاب حيلة البرء) لجالينوس. و(كتاب تهافت التهافت) يردّ فيه على كتاب التهافت للغزالي (كتاب منهاج الأدلة في علم الأصول) كتاب سماه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) (المسائل المهمة على كتاب البرهان) لأرسطو طاليس (شرح كتاب القياس، ومقالة في العقل) حول هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهيوالاني أن يعقل الصور المفارقة بآخره أولاً يمكن؟ ذلك هو المطلوب الذي كان أرسطو طاليس وعدنا بالفحص عنه في (كتاب النفس) مقالة في أن ما يعتقد المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من أهل ملتنا في كيفية وجود العالم، متقارب في المعنى. مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعية في صناعة المنطق التي بأيدي الناس. بجهة نظر أرسطو فيها، ومقدار ما في كتاب من أجزاء الصناعة الموجودة في كتب أرسطو طاليس، ومقدار ما زاد الاختلاف في النظر يعني نظريهما. مقالة في اتصال العقل المفارق بالإنسان، مقالة أيضاً في اتصال العقل بالإنسان. مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل، وبين ابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكلديات. كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا مسألة في الزمان. مقال في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم، وبرهانه في وجود المادة الأولى، وتبين أن برهان أرسطو هو الحق المبين. مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تقسيمه الموجودات إلى محكه على الإطلاق، وممكن بذاته، وإلى واجب بغيره، وواجب بذاته. مقالة في المزاج. مسألة في نوائب الحمى، مقالة في حميات العفن. مسائل في الحكمة. مقالة في حركة الفلك. كتاب في ما خالف أبو نصر لأرسطو في كتاب البرهان من ترتيبه، وقوانين البراهين والحدود، مقالة في الترياق.

وقد روى الذهبي جميع هذه الكتب، والمقالات، والمسائل مضيئاً إليها (جوامع سياسة أفلاطون)، (ما يحتاج إليه من كتاب إقليدس في المجسطي). بالإضافة إلى (مختصر المجسطي)، (تلخيص الآثار العلوية) (كتاب نهاية المقتصد وغاية المجتهد) في الفقه. (كتاب المناهج في أصول الدين) (شرح مقالة الاسكندر في العقل) (مقالة في القول على الكل) (مقالة في المقدمة المطلقة) (شرح عقيدة الإمام المهدي) (كلام له على الكلمة والاسم المشتق) (مقالة البذور والزرع) (مقالة في الوجود السرمدى والوجود الزماني) إننا ونحن نتتبع هذه المؤلفات التي كتب معظمها باللغة العربية، وقليل منها بالعبرية، واللاتينية؛ نجد أنها تتمحور حول الطب والفلسفة ولن نستطيع في دراسة واحدة أن نحيط بأبعاد هذه الفلسفة لذلك نكتفي بالإشارة إلى أهم النقاط التي ارتكزت عليها فلسفة هذا الفيلسوف العربي الذي ضاعت، وأحرقت معظم مؤلفاته، ولم يصلنا منها إلا القليل القليل، مثله مثل غيره من الفلاسفة والعلماء.

## أهم السمات المميزة للفلسفة الرشدية؟

إن الأسلوب الذي اتبعه الباحثون في قراءة التراث العربي، ولا سيما التطور الفكري والفلسفي فيه، في الأغلب الأعم، كان أسلوب قراءة النتاج الفكري الشخصي لمبدعي تلك الأفكار، دون النظر إلى أية علاقة لهؤلاء الأشخاص بظروف العصر الذي عاشوا فيه، ولا بخصائص المجتمع والعلاقات الاجتماعية السائدة فيه، ولا بأهمية السياق التاريخي في الكشف عن تلك العلاقات أي ((دون النظر إلى صلة العملية الفكرية بعملية التفاعل بينها، وبين مجموعة من العلاقات الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية، والتاريخية)) (٤). لاشك أن هذا الأسلوب يقترب من المثالية والسطحية، أكثر من اقترابه من المنهجية، والواقعية، والعمق. فقراءة حياة الأشخاص، وسيرهم الذاتية، وأفكارهم، وآرائهم، غاية في الأهمية، لكنها لا يمكن أن تتفصل عن الواقع الذي يعايشونه (زمكانياً) فهناك علاقة جدلية، تبادلية، بين الفرد والمجتمع، داخلياً، وخارجياً في السياق التاريخي لحركة التطور، وهناك في الوقت ذاته حوارات، وتأثيرات بين الثقافات، والحضارات، تدخل في نسيج التكوين الفكري، والفلسفي لتلك الشخصيات. ونحن حين نحاول الدخول إلى عالم ابن رشد الفلسفي؛ لابد لنا من قراءة هذا التأثير على الصعيد الداخلي بين من سبقوه من الفلاسفة والمفكرين العرب المسلمين، وغير العرب المسلمين في حضارات، وثقافات أخرى، كاليونانية، والفارسية، والهندية، وبعض الباحثين ينظر إلى ((علاقة التبادل بين ثقافات الشعوب، بعضها مع بعض، نظرة ميكانيكية صرفة، يكفي بأن تنتقل ثقافة شعب إلى شعب آخر، بوسيلة ما، لكي تسيطر على تفكير الشعب الذي انتقلت إليه، ولكي تنفي السمات الخاصة لثقافته، وتطبع هذه الثقافة بطابع سماتها هي، أي سمات الثقافة الخارجية الوافدة)) (٦).

في ضوء هذا الفهم؛ نستطيع أن ندخل إلى رحاب الفلسفة الرشدية، ذلك أن ابن رشد يتوضح تأثيره الكبير بالمعتزلة، وبالثقافة اليونانية، فالمعتزلة اعتمدوا الاتجاه العقلي في منهجهم، وقد طعن خصوم المعتزلة بما طرحوه من أفكار، وألحقوا بتلك الأفكار كثيراً من التشويه والتحريف (٨). كما خاصم كثير من العلماء والفقهاء كابن تيمية، وابن صلاح، وابن قيم الجوزية، والصنعاني، والسيوطي، وغيرهم كثيرون، وحاربوا الفلسفة بسلاح الفلسفة نفسها. ويعد ابن رشد أكثر هذه الشخصيات إثارة للجدل، فهو رجل الفكر والممارسة، وفلسفته محيرة حقاً: هل هي فلسفة مادية إلحادية صرفة كما يرى فريق من الباحثين؟ أم هي فلسفة إيمانية مثالية إسلامية تقوم على التأويل؟ كما يرى فريق آخر، أم هي فلسفة توفيقية تؤالف بين الدين والفلسفة، وتقيم نوعاً من التوازن بين العقل والقلب؟ كما يرى آخرون. إننا كلما تعمقنا في دراسة هذا الفيلسوف؛ نكتشف مكانته العلمية والتاريخية والفلسفية في عصره، وفي العصور التي تلت عصره، ويبرز أمامنا ((فيلسوفاً يرتدي الحديث عنه أهمية استثنائية، ذلك بفضل التحام فكر ابن رشد، بممارسته لهذا الفكر، مع ما يتضمنه هذا من مواقف صلبة في وجوه الكثيرين من أعداء الفكر العقلاني المتطور الذي دعا ابن رشد إليه، فأصابه في سبيله ما أصابه، من اضطهاد، ونبذ، وتشويه سيرة)) (٨). يرى (تراختن برغ) أن ابن رشد يتلاقى مع ديكارت في بعض تصوراته وأفكاره، ولا سيما حول الماهية الإلهية حيث يقول ابن

رشد(بأن الله مصدر للمادة في نهايتها لا في بدايتها)، أي أنه يعتبر الله غاية لها، على نحو ما يقول أرسطو حين يميز العلة الفاعلة من العلة الغائية أن ابن رشد يحاول تفسير المادة تفسيراً فيزيائياً، أي أن المادة تشكل ذاتها، وتوجد الكائنات الحية بوساطة الحرارة، فإذا زالت الحرارة؛ زالت هذه الكائنات، وقد انتقلت هذه الفكرة الرشدية إلى الفيلسوف الإيطالي(برناردينو تيليزيو) (١٥٠٨- ١٥٨٨ م) الذي تبنى نظرية ابن رشد بأن الحرارة سبب تحول المادة الجامدة إلى مادة حية. إن عقل العالم عند ابن رشد قانون، وهو قانون ضرورة. وهنا يتساءل تراختن برغ: هل عقل العالم ماهية؟ أم ليس بماهية؟ ثم يجيب: إنه ليس بماهية عند ابن رشد، بل ضرورة، لأنه يفصل مفهوم العقل عن مفهوم الروح(النفس)، فيقول ابن رشد: "إن العقل ملازم لكل موجود، فالعالم معقول، لأنه يخضع للقوانين، والله لا يتدخل في شؤون العالم؛ لأن العالم معقول بحد ذاته، بمعنى أنه ضرورة(سببية)، هذا يعني أن ابن رشد ينفي مقولة(الغزالي) الظرفية"(٩) إن ابن رشد في تصوّره الخاص، والفلسفي للذات الإلهية، وعلة الوجود، والمؤثرات الفاعلة في هذا الكون، يتجاوز جميع المناطق المحرمة أمام تفكير العقل الإنساني، وقدرته على تخطي جميع الحواجز التي تحول دون حرية ذلك التفكير، فهو يقدم لنا الذات الإلهية على أنها "عقل محض، وعلم خالص"(١٠) فيتحدث عن أن الفلاسفة لما رأوا أن النظام الموجود هنا في العالم، وأجزائه، هو صادر عن علم متقدم عليه، قضوا "أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجوداً، وأنه يكون معقولاً، وهذا بعيد عن المعارف الإنسانية الأولى، والأمور المشهورة، بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه، بل للكثير من الناس"(١١) ويقول ابن رشد في وجود علة هذا الوجود: "إذا وجدت موجودات ليست في مادة؛ وجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً"(١٢). وبعد هذا التصوّر للذات الإلهية التي يراها ابن رشد متحققة في العقل المحض، نجده يرى هذا الوجود لهذه الذات قائماً ومتحققاً في تركيب أجزاء الوجود وذلك عندما يقول: "فإن كان الأول، سبحانه، علة تركيب أجزاء العالم التي وجودها في التركيب، فهو على وجودها ولابد، وكل من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له"(١٣) كما أن ابن رشد يتصور هذه الموجودات متحركة بفعل الذات الإلهية وليس بسواها، وذلك عندما يقول: "وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة: فمُعطى هذه الحركة هو فاعل الأجرام السماوية"(١٤) فالعالم لا يتم وجوده إلا بالحركة، وهنا يلتقي مع قول ديكارت: "بأن الله مصدر الحركة" وهذا يؤكد مرة أخرى أن "الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم، وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم"(١٥). فكيف يتهم بالوجود، والإلحاد من يؤمن بهذه الذات الإلهية هذا الإيمان؟

كما يقدّم لنا ابن رشد مفهوماً جديداً عن معنى العالم بين القدم، ومعنى العالم المحدث، في إطار الخلق، والفعل حيث يقسم الوجود إلى "وجود بالقوة، وهو الممكن، ووجود بالفعل، وهو مرتبة في الوجود تلي الوجود بالقوة، وعندما يرى أن الفعل والخلق ليس شيئاً آخر غير الانتقال بالموجود من مرحلة الوجود بالفعل أي أن هناك دائماً وأبداً وباستمرار أشياء توجد، وأشياء تقدم أو تتحول، ومن ثم فإن الفاعل، والمحدث هنا هو(فاعل ومحدث) باستمرار، لا كما يتصوره الأشاعرة أنه قد خلق العالم

من العدم مرة واحدة، ودفعة واحدة ثم فرغ من ذلك" (١٦) وأكثر ما يتوضح في منهج ابن رشد اقتران القول بالعمل وفي ذلك يقول: "إنما تكون الأقاويل التي يحث بها على السنن مقنعة، إذا كان المشيرون بها ذوي صلاح، وحسن فعل، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة، هاهنا معلومة لنا، وموجودة فينا، فإنه إذا وجد فينا الخلق الذي نحث عليه؛ كان قولنا في الحث عليه أشد إقناعاً" (١٧) وقد تجلت هذه السلوكية التطبيقية لآرائه وأفكاره في نظريته في المعرفة، وفي موقفه من السياسة، وفي نظريته في الحرية، وفي موقفه من المرأة. ففي نظريته للمعرفة يؤكد على أن العلوم والمعارف إنما تتطور، وتتغير بتغير الموجودات الموضوعية، وذلك قوله: "إن علمنا معلول للمعلوم به، فهو محدثٌ بحدوثه، ومتغير بتغيره" (١٨) فهو يرى أن المعارف تكتسب بتأثير الأشياء المادية على الحس، ومن خلال قوانين التطور والضرورة التي تحكم العالم على أساس العقل، وهو هنا يلتقي مع هيغل في أن "العقل عند كليهما قانون ضرورة، وأن ذلك اعتراف بوجود الضرورة في العالم، أي أن العالم معقول، أي أنه يجري وفق قوانين عقلانية"، وقد كان موقفه من السياسة جزئياً وواضحاً، يبدو ذلك جلياً في مواقفه، وفي مؤلفاته ولا سيما في كتابيه (شرح جمهورية أفلاطون) و(جوامع سياسة أفلاطون)

وقد صنفها في أربع مجموعات:

- السياسة الجماعية
- وسياسة الخسة
- وسياسة جودة التسلط
- وسياسة الوحدةانية

ثم هو يرى أن الغائية التي تقصد إليها السياسة هي مصلحة الجماعة، وليست مصلحة الفرد وفي ذلك يقول: "وهذه السياسات كلها المقصود بالسنان الموضوعية فيها، إنما هو المدنية، والكل لا الشخص" (٢٠) وفي هذا الاتجاه الحاسم الواضح يختلف عن الفيلسوف المتصوف الشيخ محي الدين بن عربي (١١٦٥ - ١٢٤٠ م) الذي كان رياضياً مرناً في مواقفه وآرائه، يتجلى ذلك في قوله: (٢١)

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني

كما يقول أيضاً مؤكداً على هذه المرونة، والشمولية في الإيمان:

عقد الخلاق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما عقده



أما في مجال الحرية وموقفه منها، فقد كان يؤمن إيماناً مطلقاً بحرية الاختيار، ويؤكد على حرية الإنسان، فهو صاحب القرار الفصل (الأول والأخير) في تسيير أعمال، واختيار شكل حياته، وتاريخه، وكان يعلن رفضه لتيار (الجبر) الذي يجرد الإنسان من قدرته على الاختيار، والفعل، وينسب أفعاله إلى الله، وهو يفرق ما بين "الإرادة المنبعثة من داخل الإنسان، والصادرة عن شوق للفعل أو الترك، نابع من تخيل أمر ما أو تصديقه، وبين تحقيق هذه الإرادة في الواقع والتطبيق، فالإنسان حر مختار في الإرادة، أما تطبيق الإرادة، وفعل المراد، فهو محكوم بما يحيط بالفاعل من ظروف موضوعية، وحقائق مادية في الحياة" (٢٢). أما نظرته إلى المرأة، وموقفه منها، فقد كان متقدماً جداً نادراً يصل أحد إلى هذا المفهوم التحرري للمرأة بذلك العمق والنضوج. فهو يرى أن للإنسان رجلاً كان أو امرأة "طبيعية واحدة" وأن الاختلاف بينهما إنما هو في "الدرجة" فقط، وأنه إذا كانت هذه الاختلافات في الدرجة، قد جعلت للرجل امتيازاً في بعض المجالات؛ فإنها قد جعلت للمرأة ميزات تفوقت بها عليه في أنحاء أخرى، وذلك عندما يقول: "وتختلف النساء عن الرجال درجة لا طبيعية، وهن أهل لكل ما يفعل الرجال من حرب وفلسفة... الخ. ولكن على درجة دون درجتهم، وهن يفقهن أحياناً كما في الموسيقى" (٢٣).

إن معظم الدارسين والباحثين الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة الرشدية يؤكدون أنه صاحب مذهب عقلي، استمدّه عن أرسطو، وعن أسلافه؛ من قدرين أوائل، ومعتزلة، وفلاسفة، كالفارابي، وابن سينا، وابن طفيل، وابن باجه وغيرهم، فاستوعب أفكارهم، وتجاوزها في عدة مسائل، تخص المجال المعرفي، والوجوديين الطبيعي، والاجتماعي، والإلهيات، وبهذا كما يقول الباحث الدكتور عمار عامر: "كان الوريث الشرعي لأرسطو، ولأسلافه الأوائل من المفكرين العرب المسلمين، حيث بلغت الفلسفة الإسلامية ذروتها على يديه، إذ أن الغائية بشكل عام، والإنسان منها بشكل خاص، ليست مسألة معرفية، أو مصطلحاً فلسفياً يحمل معنى معرفياً مجرداً، بقدر ما هي مشكلة واقعية عملية تخص التطور التاريخي عامة" (٢٤). لقد استطاع ابن رشد أن يستنطق الواقع وأن يسبر أغواره، ويتعرف على مشكلاته، وي طرح مقولاته الفلسفية التي تحمل بين ثناياها الحلول المناسبة، وبذلك استطاع أن يجعل من الواقع موضوعاً لذاته الفاعلة (ممارسة وفكراً) وبذلك تصبح الغائية الإنسانية ليست مفهوماً نظرياً، وإنما واقع موضوعي مصاغ (ذاتياً واجتماعياً) ومن خلال دراسة الفلسفة الرشدية في هذا السياق الذاتي والموضوعي، النظري، والتطبيقي الزماني والمكاني، وفي الإطار العام للفلسفة العربية الإسلامية، وخصوصية العقيدة المهدية، وما استلهمته من حكمة اليونان، وخاصة فلسفة أرسطو نستطيع استنباط الجذور البعيدة لهذه الفلسفة، واستقراء الملامح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية للمجتمع الأندلسي، والمجتمعات المجاورة التي أثّرت وتأثرت بها الفلسفة الرشدية. ونستطيع استكناه الغائية البعيدة المدى في فلسفة ابن رشد التي محورها العقل، والوعي المعرفي، والممارسة الموازية لذلك الوعي المعرفي في جميع ميادين الحياة النظرية والعملية وفي ذلك يقول ابن رشد: "إن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي

تخصه، دون سائر الحيوان، وهذه أفعال النفس الناطقة، ولما كانت النفس الناطقة جزأين: جزء عملي، وجزء علمي؛ وجب أن يكون المطلوب الأول منه، أن يوجد على كماله في هاتين القوتين، أعني الفضائل العلمية، والفضائل النظرية" (٢٥).

ثمة رأي يؤلف بين العقل والقلب في نظر ابن رشد. وقد زاجت اللغة الهيروغليفيّة القديمة- كأقدم لغات العالم المكتوبة التي وصلتنا، بين القلب والعقل، فأعطت للقلب وظائف العقل إذ لم يكن للعقل اسم في اللغة المصرية القديمة غير كلمة (القلب) القديمة. وثمة آيات قرآنية، تضع القلب في منزلة العقل كقوله: "ثم تلين جلودهم، وقلوبهم إلى ذكر الله" (٢٦) وقوله: "تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى" (٢٧) وقوله: "قلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم" (٢٨) ولا بد لنا من وقفة متأنية عند هذا الجانب في الفلسفة الرشدية، بالمقارنة مع اللّمع الصوفية، وفلسفتها في دراسة مستقلة.

أخيراً لابد من القول: إن الوعي بحركة التاريخ، لا تتحقق إلا من خلال القراءة النزيهة الموضوعية، المنفتحة على جميع المعارف والعلوم والفلسفات التي توفر شروط الارتقاء بالوعي الإنساني الذي مازال بحاجة ماسة إلى مزيد من الدراسة، والانفتاح على الآخر، والاعتراف به، مهما يكن هذا الآخر في نظرنا ضئيلاً؛ مادام يطرح فكراً، ويحقق رؤية فلسفية جديدة تضيف ما هو ضروري، ونافع، لتطوير مجتمعاتنا، والارتقاء بوعيها وفق ما تقتضيه الحاجة الموضوعية لهذا التطور. ولن تكون دراسة الفلسفة الرشدية وغيرها من الفلسفات والأفكار الأخرى، مهما كانت مقارنة أو مفارقة لأفكارنا إلا خطوة إيجابية على طريق تحرير وعي الإنسان من جميع الترهات التي تعيق انطلاقه وعيه، والارتقاء به إلى المستوى الإنساني اللائق به فوق هذا الكوكب المضطرب، المكتظ بالقسر، والتعسف.

□

#### □ موامش البحث

- (١) ابن رشد وفلسفته: فرح أنطون، دار الفارابي، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص٤٩.
- (٢) المصدر ذاته ص٥٩.
- (٣) المصدر ذاته ص٦٢.
- (٤) المصدر ذاته ص٨٢-٨٣-٨٤.
- (٥) إنزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية: د: حسين مروة، دار الفارابي، بيروت، ط٤، ١٩٨١، ص٤٤.
- (٦) المصدر ذاته ص٤٥. بهذا الأسلوب الفكري، نظر الكثير من البحوث، والدراسات التي اهتمت بالفلسفة العربية الإسلامية، ولا سيما ما كتبه بعض المستشرقين الأوروبيين من الزعم أن هذه الفلسفة ليست عربية أو إسلامية إلا بقدر كونها نسخة عربية للفلسفة اليونانية التي تبناها العرب الإسلاميون، وانتسبت إليهم بكل مزاجها الفسيفسائي، الأفلاطوني، الأرسطي، الأفلاطوني المحدث. وأصل هذا الزعم يرجع إلى الفيلسوف الفرنسي (أرنست رينان) في كتابه (التاريخ العام والمنهج المقارن للغات السامية) باريس، ج٢، ص١٠. ونجد مثل هذا الزعم عند المستشرق الألماني (شمو يلدز) في كتاب له بعنوان (بحث في المذاهب الفلسفية

## ❖❖❖ التراث العربي ❖❖❖

عند العرب) باريس، ١٨٤٢، ص ٢-٣ .

وقد انساق إلى مثل هذا الأسلوب في النظر إلى هذه الفلسفة بعض الباحثين العرب المحدثين، فزعم أحدهم - مثلاً - أن الروح الإسلامية، لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين، روح فلسفة بالمعنى الصحيح، وإلا لهضموا هذه الفلسفة، وتمثلوها، وانفجروا إلى الإنتاج الحقيقي، وأوجدوا فلسفة جديدة، من هؤلاء الباحثين العرب المسلمين عبد الرحمن بدوي في كتابه (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) القاهرة، ١٩٦٥، ص، ح، ز .

(٧) توزعت مواقف الخصومة والعداء للمعتزلة في تيارات ثلاثة هي: التيار السلفي، والتيار الحنبلي، والتيار الأشعري، لمزيد من الاطلاع راجع الشهر ستاني: الملل، ج١، ص ٨٤-٨٥-٨٧. والسيوطي: تاريخ الخلفاء، ط مصر، ص ١٢٣. والسبكي: طبقات الشافعية، ج٥، ص ١١٧. وأحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٣، ص ١٧٨-١٨٠. والأشعري، أبو الحسن: مقالات الإسلاميين، ج٢، ص ٥٨٤. الاسفراييني، أبو المنظر طاهر بن محمد (٤٧١هـ- ١٠٧٨ م) التعبير في الدين القاهرة ١٩٥٥، ص ٤٨. د. حسين مروء: النزعات المادية، الفصل الخامس من الجزء الثاني، ص ٧٦٨ .

(٨) النزعات المادية في الفلسفة العربية: د، حسين مروء، دار الفارابي بيروت، ١٩٨١م، ص ١٠٠-١٠١ .

(٩) المصدر ذاته ص ١٥٤-١٥٥ .

(١٠) مسلمون ثوار: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٧٤، ص ٨٢ .

(١١) نظرية المعرفة عند ابن رشد: د، محمود قاسم، القاهرة، ط١، ص ٢١

(١٢) تباينت التباينات: (ابن رشد) ط١ بيروت ص ٤٩ نقلاً عن مسلمون ثوار، ص ٨٣ .

(١٣) المصدر ذاته ص ١٠٧-١٠٨ .

(١٤) المصدر ذاته ص ٤٩-٥٠ .

(١٥) المصدر ذاته ص ٦٩ .

(١٦) مسلمون ثوار: محمد عمارة، مصدر سابق، ص ٩٠ .

(١٧) تلخيص الخطابة: (ابن رشد) تحقيق د: محمد سليم سالم، ط١، القاهرة ١٩٦٧م، ص ١٤٠-١٤١ .

(١٨) ضميمية في العلم الإلهي (ابن رشد)، ط١، بيروت، ص ١١ .

(١٩) انزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية: د: حسين مروء، مصدر سابق، ج١، ص ١٥٥ .

(٢٠) مسلمون ثوار: (محمد عمارة) مصدر سابق، ص ٩٥ .

(٢١) فصوص الحكم (ابن عربي) تحقيق ودراسة د: أبو العلا عفيفي، ط١، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٢٨٩ .

(٢٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة. (ابن رشد) ص ٢٢٢-٢٣٢ نقلاً عن مسلمون ثوار ص ١٠٢ .

(٢٣) ابن رشد والرشدية، ص ١٧٠ نقلاً عن مسلمون ثوار ص ١٠٤ .

(٢٤) مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد: (الدكتور عمار عامر، مطبعة عكرمة، دمشق، ط١، ١٩٩٨، ص ١٠-١١ .

(٢٥) المصدر ذاته ص ١٠٢ .

(٢٦) سورة الزمر: ٢٣ .

(٢٧) سورة الحشر: ١٤ .

(٢٨) سورة الصفا: ٥ .